

## 至善的追求—— 《大學》與康德哲學有關道德與政治關係之比較

姜文斌\*

### 摘要

儒家與康德基本上都強調道德是人的規定性所在，而且兩者也表現出對於整體人類在朝向其道德規定性的完成上，道德與政治之間的密切關係。這方面的思想具體呈現在兩者有關「天下平」和「永久和平」與至善的關聯性上。儒家與康德在道德與政治之間的關聯上，均不可能同意道德是為政治服務的。換言之，兩者的政治哲學均是以道德哲學為基礎。本文以《大學》做為先秦儒家道德政治思想的代表，將其和康德有關至善學說所透顯出的道德與政治之間的關聯進行說明與比較。這一比較的目的，除了梳理兩者在道德與政治關聯性背後思想觀念的異同外，筆者也透過這樣的比較來對儒家思想對於當今政治思想還能具有什麼樣的意義提供些許的反思。

關鍵詞：至善、永久和平、儒家、康德、道德的政治家

---

\* 東海大學哲學系助理教授。

## 一、導言

相較於西方政治思想強調法治的特點，儒家政治思想則被視為是德治思想的代表。孔子說：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」<sup>1</sup> 代表的正是這樣一種德治思想的呈現。對於儒家這樣一種道德與政治思想的連結，徐復觀先生（1904-1982）如此說道：

修己治人，在儒家是看做一件事情的兩面，即是所謂一件事的「終始」「本末」。因之儒家治人必本之修己，而修己亦必歸結於治人。內聖與外王，是一事的表裏。所以儒家思想，從某一個角度看，主要是倫理思想；而從另一角度看，則亦是政治思想。倫理與政治不分，正是儒家思想的特色。<sup>2</sup>

儒家這一道德與政治連結，追求「內聖外王」<sup>3</sup> 的思想，清楚地展現在《大學》一書中。《大學》原為《禮記》中的一篇，舊說為曾子所作，但經學者考證後認為可能性極低。儘管《大學》做為儒家代表性的經典是在宋代（特別是朱熹〔1130-1200〕撰寫《大學章句》時，將其與《論語集注》、《孟子集注》與《中庸章句》合編為《四書章句集注》）之後，但其成書年代約在秦漢之際，以及堪為先秦儒家道德政治哲學思想的總結，這點在研究學者之間則是沒有疑義的。

《大學》開篇指出：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至

---

<sup>1</sup> 〔宋〕朱熹，《論語集注·為政》，《四書章句集注》（臺北：鵝湖月刊社，1984年），卷1，頁53。

<sup>2</sup> 徐復觀，〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，《學術與政治之間》（臺北：學生書局，1980年），頁48。

<sup>3</sup> 〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，〈天下〉，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年），卷10下，頁1173。

善」。<sup>4</sup> 透過「明德」、「親民」<sup>5</sup> 與「止於至善」這三個主要概念，《大學》將政治與道德的關係具體表述為明明德於天下與修身、齊家、治國和平天下之間的關聯。就此，我們可以將天下平視為是其政治追求上的最終目的，而這個天下平背後的目的則與道德有關。《大學》中說道：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身。」<sup>6</sup> 換言之，平天下的目的是要明明德於天下。而這也就意味著在道德與政治的連結上，先秦儒家強調政治是達成道德的手段，道德才是政治背後所追求的最終或者說最高的目的。在這點上，儒家與康德（Immanuel Kant, 1724-1804）是一致的，兩者均強調政治哲學是建立在道德哲學之上，道德並非是為政治服務。只是相較於康德強調做為政治基礎的「法權」建立在道德之上，《大學》則主張政治上的一切都是以個人的道德修身為本。康德的政治呈現的是一建立在法權之上的法治思想，聚焦在普遍的法權所管理的公民社會的討論，追求的是與做為個體的人相關的自由基本權利的保障，以及在此條件下世界和平的達成。至於儒家則是以德治的思想做為其政治概念的論述基礎，強調的是「堯舜帥天下以仁，而民從之；桀紂帥天下以暴，而民從之」，<sup>7</sup> 追求統治者的治理以德為本，呈現的是道德與政治之間合一的觀念。只是在政治與道德關聯性上，透過政治來達成人自己的道德規定性這點，康德與《大學》兩者之間呈現出一致性。

<sup>4</sup> 〔宋〕朱熹，《大學章句》，《四書章句集註》，頁3。

<sup>5</sup> 「新民」在《大學》原文中本作「親民」。但朱子在《大學章句》中引用程頤（1033-1107）的說法，認為「親，當作新」。主要是因為在《大學》「傳第二章」中討論的是「新民」而非「親民」，因此「親」應該當作「新」。事實上，就其表示道德功夫而言，「親近人民」或「革新人民」這兩種意義都可通。只是就「傳第二章」內容來看，「新民」較合乎《大學》本身的內容，故本文採用「新民」這一意涵。

<sup>6</sup> 〔宋〕朱熹，《大學章句》，《四書章句集註》，頁3。

<sup>7</sup> 〔宋〕朱熹，《大學章句》，《四書章句集註》，頁9。

康德說：「我固然能設想一個道德的政治家（亦即一個將治國底原則看成能與道德並存的人），但卻無法設想一個政治的道德家（他編造出一套有助於政治家底利益的道德）。」<sup>8</sup> 其強調在道德與政治關係的設想上，我們必須成為一個道德的政治家。在我們看來，這個康德所謂的道德的政治家，也就是儒家所謂的聖王，那個透過政治社會的手段，最終達成明明德於天下者。如果進一步將儒家與康德有關道德與政治關係的看法做對比的話，我們可以發現到，不論《大學》或者康德，對於至善的追求都與政治狀態連結。在康德那裡，有關至善的追求與永久和平有關，儒家則是天下平。除此之外，如同康德在《單純理性限度內的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）一書中有關倫理共同體的討論上所強調的，倫理的共同體必須建立在政治的共同體之上，儒家在至善的追求上，最終所涉及的是所有人共同達到其道德規定性的狀態，我們亦可以將此種狀態視為是一種倫理共同體的達成。而對於此種倫理共同體的達成，儒家同樣認為是與政治共同體密不可分。因此，本文將針對先秦儒家（以《大學》為代表）與康德兩者在有關道德與政治關係上的思想進行討論與比較，希冀對於中文學界在有關儒家與康德的比較研究上，提供另一個探討面向的可能。

---

<sup>8</sup> Kant, *Projet de paix perpétuelle, Œuvres philosophiques*, t. III (Paris: Gallimard, 1986), p. 367 ;  
〔德〕康德原著，李明輝譯注，《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版社，2002年），頁209。

## 二、康德的至善<sup>9</sup>與政治

不論是儒家或是康德，成為道德存有者一直是其對人規定性的要求；換言之，兩者均追求善，以善做為人的終極目的。然而，對於至善的規定，儒家與康德之間的差異為何呢？首先，就康德的觀點來看，至善的意義就其「至高」這個概念來看有兩個意義，康德說：「至高的東西可以意味著至上的東西（*supremum*），也可以意味著完滿的東西（*consummatum*）。前者是這樣一種本身無條件的、亦即不從屬於任何別的條件的條件（*originarium*）；後者是一個整體，它絕不是某個同類型的更大整體的部分。」<sup>10</sup> 換言之，對康德而言，至善既意味著「至上的善」，也意味著「完滿的善」。康德在證明至善被實現出來的可能性上，也因為這兩個含義得出了兩個公設（*Postulate*）：靈魂不朽與上帝存在。首先，就「至上的善」的意義而言，由於意志的意向和道德律的完全符合是至善的至上條件，但這種符合在現實世界中的理性存在者身上是無法達成的，因而使得這種至善的實現只有以靈魂不朽為前提才有可能。其次，就至善的「完滿的善」含義來說，

<sup>9</sup> 關於康德的至善或者最高善（*das höchste Gut*；拉丁文為 *summum bonum*）一詞，牟宗三先生（1909-1995）在其對《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）所做的中文翻譯中，依據英文的 *the highest good* 的字面意義將其翻成「最高善」，但也主張應該將康德的這一概念譯成「圓善」，取其德福一致所意涵的圓滿的善之意。事實上，牟宗三先生這一主張與其對天臺圓教的討論有關。他說：「由圓教而想到康德系統中最高善——圓滿的善（圓善）之問題。」（牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1996年），頁 i）確實，就康德的至善或最高善一詞所包含的善的完滿性來說，牟宗三先生的譯名更能貼切地呈現出這樣一種意涵。但為了保留德文原文或西方對此一善所用的詞語的原義（*das höchste Gut* 中的 *höchste* 一詞為最高、至上之意，並沒有完滿之意。此一詞語的英文翻譯 *the highest good* 與法文翻譯 *le souverain bien* 也一樣），故本文還是採取按字面直譯的方式，將康德的 *das höchste Gut* 譯為至善或最高善。

<sup>10</sup> Kant, *Critique de la raison pratique, Œuvres philosophiques*, t. II (Paris: Gallimard, 1985), p. 742; [德] 康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校，《實踐理性批判》（北京：人民出版社，2003年），頁 151。

除了道德的意義外，也包含與其連結的幸福。而這樣所謂的道德與其相適的幸福連結只有在預設上帝存在的條件下才有實現的可能。由於康德強調「通過意志自由產生出至善，這是先天地（在道德上）必然的」，<sup>11</sup> 因而使得至善被實現出來的兩個條件也必然存在，從而使得靈魂不朽與上帝存在獲得了它們的實在性。然而，在此也產生了一個問題。就靈魂不朽與上帝存在這兩個公設所具有的屬性而言，呈現的是康德透過兩個非自然的原因來確保至善實現的可能，但是這是否也同時意味著這樣一個至善實現可能的世界只能在一個理智或者說道德的世界之中？

儘管對於至善做為人的理性的終極目的，康德強調「在我們的能力範圍內（在涉及到幸福時）促進這一目的就是道德律向我們發出的命令；不管這一努力所具有的結果會是如何」，<sup>12</sup> 但這並非意指康德認為至善在我們現實的世界中永無實現的可能。康德認為，在一個原型與摹本的關係中，道德世界作為一個實踐的理念必須、也應該可以實際地影響感性世界，以便使感性世界可以儘可能地符合這個理念。他強調，我們應該把道德世界視為是我們在感性世界中的行為結果，一旦伴隨有合適的身體能力，至善是可以在我們世界中產生出來的。問題是，在沒有「靈魂不朽」與「上帝存在」這兩個至善實現可能的條件下，至善在我們現實的世界中又如何可能？是否可能在我們的世界中找到替代這兩個條件的「世俗因素」？<sup>13</sup> 儘管康德對此並沒有直接提出回答。然而，我們可以在其有關「政治上的至善」的觀念中看

---

<sup>11</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 746；〔德〕康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校，《實踐理性批判》，頁 155。

<sup>12</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, *Œuvres philosophiques*, t. II (Paris: Gallimard, 1985), pp. 1257-1258；〔德〕康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校，《判斷力批判》（北京：人民出版社，2002 年），頁 308。

<sup>13</sup> 這裡所指的世俗因素是相對於靈魂不朽與上帝存在這兩個神學性的概念而言，意指在我們現實世界中可以被具體實現出來的方式。

到其對此的回應。在《道德形上學》(*Die Metaphysik der Sitten*)中，康德將「永久和平」視為是政治上的至善，<sup>14</sup>而做為政治至善的永久和平理念則是與其世界主義的思想關聯在一起。一般而言，康德的世界主義被視為是他在面對當時有關個人權利、共和國政府與國際和平等議題所發展出來的思想，追求的是一個普遍地管理法權的公民社會。透過這樣一個公民社會的追求，他想要為人類對永久和平的追求尋得保證。<sup>15</sup>因此，當康德在《論永久和平》(*Zum ewigen Frieden*)一文中對於永久和平的達成構思一個完整的規劃時，這個康德眼中人類政治上至善狀態的追求，其所指向的便是一個由法權所管理的公民社會，一個世界主義的社會。

在我們看來，正是在這樣一個普遍地法權所管理的公民社會的達成狀態中，至善的追求在現實的世界中獲得了保證。首先，就至善的至高所具有的至上(*supremum*)這意思而來的「靈魂不朽」這一公設而言，康德透過對一從世界公民觀點而來的普遍歷史的理念之說明，確保了對於善的完善化這一條件的滿足。對康德而言，由於人並非天生即是道德地善。為了成善，他必須發展內在於人類之中的所有自然稟賦。然而，康德認為自然促使我們這些自然稟賦完全發展的手段是透過一種合乎社會秩序法則的對抗性(即非社會的社會性)。因為唯有如此，人類才能由野蠻進入文化，並且在人類的所有才能逐漸

<sup>14</sup> Kant, *Métaphysique des moeurs, Œuvres philosophiques*, t. III (Paris: Gallimard, 1986), p. 630 ; [德]康德著，李明輝譯注，《道德底形上學》(臺北：聯經出版社，2015年)，頁215。

<sup>15</sup> 事實上，康德對於人類達到永久和平狀態的追求在〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉(“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht”)中顯現地是在一個普遍地管理法權的公民社會，換句話說，在一個世界國家(*Völkerstaat*)中。一般而言，在這樣一個國家中，將不存在由民族差異而來的區別，因為就如同由個體所構成的國家應該建立其自己的立法權、行政權與司法權一樣，世界國家中的所有的國家(或者民族)也應該遵守由世界國家所立的外在法律，服從其行政權的命令與司法權的裁判。然而，由於對於國家主權獨立的堅持，這一普遍地管理法權的公民社會在1795年的《論永久和平》一文中變成了是在一國際聯盟(*Völkerbund*)，意即是在一自由國家的聯邦主義上所達成。

得到發展的過程中，經由不斷啟蒙的結果，使得人形成一種能使道德分辨的粗糙的自然稟賦逐漸變成確定的實踐原則的思想方式，因而最終使得整個社會轉變成一個道德整體成為可能。而這個促使人類自然稟賦完全發展的對抗性所依傍的社會秩序，康德認為是在一個普遍地管理法權的公民社會中。就康德而言，所謂在國家之內與之外都實施一部完美的憲法，其實就是對世界主義的追求。透過對於這樣一種世界主義狀態的追求，人不斷地經由教化、文明化，最終終有達到完全道德化的可能。而善的完善化這樣一個至善至上條件的要求，也在這樣一種從世界公民觀點出發所描繪的普遍歷史理念中獲得了保證。其次，就從至善所具有的完滿（*consummatum*）意涵而來的德福一致，其所構成的一個至善的可能性必須訴諸「上帝存在」這一實踐理性的公設而言，一個最完美的政治憲章所構築的世界公民社會將取代上帝的角色，從而確保德福在現實世界中的一致，或者說和諧的可能。在至善的概念中，與道德成比例的幸福獲得是與德性關聯在一起的。這一連結必然導致一個符合這一結果的原因的存在的假設。換言之，必須假定上帝存在來做為至善實現可能性的保證。這樣一個位於我的意志與世界創造者的意志之間的一致，做為至善實現的條件，在現實的世界中將被轉換成一個位於個別意志與共同意志之間的一致。這意味著，在一個公民社會中，法權做為將每個人的自由侷限於其與所有人自由相協調的這樣一個概念，將使得人在現實世界中對於至善的追求獲得實現的可能。<sup>16</sup> 不過在此，德福之間的關係不再是個人德性與

---

<sup>16</sup> 從上世紀六〇年代開始有康德哲學的研究者強調至善的多種涵義在理解康德哲學上的重要性。主要的代表學者有 John R. Silber、Klaus Düsing、Yirmiyahu Yovel、Michaël Albrecht、Ingeborg Heidemann、Gerhard Krämling、Marceline Morais 和 Andrew Reath 等人。譬如 John R. Silber 強調至善在康德整個倫理學內部所具有的建構功能，以及其形上學的意涵。Silber 主張至善具有內在與超驗的特性，並強調康德的促進至善實現的命令與將其實現的命令之間的連結。參見 J. R. Silber, "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent," *The Philosophical Review*, 68.4 (Durham: Duke University Press, 1959), pp.



幸福之間的連結，而是立基在道德之上的法權與其所保障的每個人都有權依照自己認為適當的方式去追求自己的幸福之間的一致。儘管，做為一個好公民，我們要求的僅是其行為的合法性而非道德性，因而並非就是一個道德上善的人，但其終究是向人預示了朝向道德邁進的可能。

因此，我們可以這樣來理解康德有關道德上的至善與政治上的至善之間的關係：人類做為道德存有，只有在這樣一種追求永久和平的普遍法權的公民狀態（即政治上的至善）中，才有達成其道德規定性（道德上的至善）的可能。換言之，政治的至善為人類追求道德的至善的達成做準備。

### 三、《大學》的至善與政治

歷來對有關《大學》一書開頭所謂的大學之道中的「大學」意思

---

469-492。Yirmiyahu Yovel 認為康德的至善不僅僅只是實踐理性的終極目的，其做為歷史規約性的理念，引導著我們在現實世界中將其實現出來。參見 Yirmiyahu Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire* (Paris: Méridiens Klincksieck, 1989)。而在至善實現可能性的問題上，Andrew Reath 認為在康德哲學中存在有兩個至善的概念：至善的神學概念與其世俗的概念。前者意指在前兩個批判中所討論的至善，其實現的可能性是訴諸於靈魂不朽與上帝存在這兩個與神學有關的概念；至於後者則是指出現在康德第三批判與之後的著作中，做為義務被要求在我們的世界中被實現出來的至善。對於世俗概念的至善，Reath 認為在德福連結問題上，上帝所扮演的角色將被某種社會形式的組織所取代。而在他看來，這個社會組織最明顯的參照是康德在《單純理性限度內的宗教》一書中所提及的倫理共同體，一個普遍的教會。請參閱，Andrew Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant," in Ruth F. Chadwick ed., *Immanuel Kant Critical Assessments*, vol III (New York: Routledge, 1992), pp. 215-242。然而，由於做為此一倫理共同體基礎的仍是上帝，而非現實世界中的某一個世俗的因素，換言之，這一取代上帝角色的教會仍然是以上帝為基礎，因此 Reath 的解釋並無法真正說明康德的至善在現實世界中實現的可能。對此，我們可以發現到康德自己就強調，倫理共同體的實現是以政治共同體為基礎，而康德的這一政治共同體的理想則具體體現在其普遍地法權所管理的公民社會的主張中。

為何存有不同的看法。鄭玄（127-200）認為所謂的「大學」意指「博大的學問」。他說：「名曰大學者，以其記博學可以為政也。」<sup>17</sup> 朱子則認為「大學之書，古之大學所以教人之法也」，是所謂的「大人之學」。<sup>18</sup> 儘管存在意義上的爭議，然而其做為道德君子的學問這點則是沒有疑義的。而這也意味著，大學這樣一門學問是道德學。<sup>19</sup> 那麼，做為這樣一門道德學的《大學》是一門怎樣的學問呢？對此，《大學》一開始就為我們提出了說明：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」一般認為《大學》一開頭的這四句話，已經把《大學》全文的主旨標明了出來。朱子就主張，「明明德、新民、止於至善」是《大學》最重要的三個綱領，並且強調後面的內容主要都是順著這三個綱領來進行論述的。就此，我們可以說大學之道做為道德君子的學問，其所追求的是「明明德」、「新民」、「止於至善」這三個目的。所謂的「明明德」強調的是個人必須彰明其原本所具有的光明德性，「新民」意指人民可以更新其德，而「止於至善」則意味著所謂的大學之道，道德君子的學問是以達到至善為其最終的目的。很明顯地，「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始；知所先後，則近道矣」<sup>20</sup> 這幾句是對著「止於至善」這一目標來說的。其所強調的是在大學之道的追求上，要知次序，要知所追求的終極目標。換言之，「明明德」、「新民」、「止於至

<sup>17</sup> 孔穎達，《禮記正義》引鄭玄三禮目錄。參見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年），冊78，卷60，頁1859。

<sup>18</sup> 〔宋〕朱熹，《大學章句序》，《四書章句集註》，頁1-2。

<sup>19</sup> 康德說：「在古人那裏，哲學曾是對至善必須由以建立的那個概念及至善必須借以獲得的那個行為的指示。」參見 Kant, *Critique de la raison pratique, Œuvres philosophiques*, t. II (Paris: Gallimard, 1985), p. 740；〔德〕康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校，《實踐理性批判》，頁148。換言之，康德強調哲學就其原本的意義來說就是至善之學。就這個意義來說，我們可以將大學之學與其做一個對照。

<sup>20</sup> 〔宋〕朱熹，《大學章句》，《四書章句集註》，頁3。

善」這三者是人的一切行為事務的根本，我們可以將這三個概念都看做是對於人的道德規定性的追求。而就其論述的脈絡而言，從明一己的明德到使人民百姓、他人也能不斷地更新自己的德性，彰明自己的德性，一直到最終達到至善的境地，這三者之間既呈現出一種本末終始的聯繫關係，從整體上來說也可以看成是一體的。因此，「在明明德和新民之外，便無所謂止於至善，明明德之止於至善，就是明明德之事，必定推致到新民然後為功，新民之止於至善，就是新民之功，必當以明明德為基礎。從另一方面說，止於至善實統明明德與新民為一。」<sup>21</sup> 然而，終究來說，這三個有關人的道德規定性的目的之間最終都可以歸結到「至善」這一概念之下。問題是，《大學》這裡所講的「至善」指的是什麼？

關於「至善」的具體內容我們可以在接下來的段落中看到，《大學》指出：

古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至；知至而后意誠；意誠而后心正；心正而后身修；身修而后家齊；家齊而後國治；國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。……此為知本，此謂知之至也。<sup>22</sup>

第一句「古之欲明明德於天下者」便已透露了《大學》的企圖：即以明明德於天下為其最終的目的，也是其所講的「物有本末，事有終始」中的「末」與「終」。

換言之，《大學》所講的至善，指的是明明德於天下。而在達成

<sup>21</sup> 岑溢成，《大學義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1990年），頁34。

<sup>22</sup> [宋]朱熹，《大學章句》，《四書章句集註》，頁3-6。

此一最終目的的方法上，則是以倒序方式來推出其「本」與「始」：要使明德彰顯於天下者必須從治國開始；而治國，使國歸於其道者，則要先從齊家做起；至於齊家之本則在於修身，如此層層追溯，最終得出其「本」與「始」在格物致知。之後再透過從根本已歸道後，反過來指出身、家、國都各得其道時，最終的結果將是「天下平」的達成。就此，我們可以推出，明明德於天下最終所得到的是人與人之間沒有紛爭，天下人之間處在一種和平的「天下平」狀態中。如果換成今日的說法，即是使所有人、全人類都處在一種永久和平的狀態中。欲明明德於天下的目的便在於追求天下太平，而至善達成的結果就是使得全天下人處在和平共存的狀態中。

在此，我們看到了《大學》在至善的達成上，最終所追求的是「天下平」這一狀態的完成。而這一「天下平」的狀態之所以可能則是透過國的歸治而達到。換言之，政治的事務在此被納入到了這個有關明明德、新民與至善所欲追求的人類道德規定性的完成所必須經過的階段中。因而，此一「天下平」的狀態也是儒家政治追求的最高、最終狀態。道德與政治在「天下平」中達到了兩者之間完全一致的狀態。就這個意義來說，我們也可以把「天下平」視為是儒家政治上的至善。

儒家和康德基本上都強調道德是人之所以為人的規定性所在，而且也表現了對於整體人類在朝向其道德規定性的完成上與政治之間的關聯性。如前所述，兩者在這方面的思想具體呈現在「天下平」和「永久和平」與至善的關聯性上。然而，兩者之間卻也存在著極大的差別。事實上，不論是康德或者《大學》，在其對於道德與政治之間的關係看法上，均是以個人做為其立論的起始點。儒家強調一切皆以個人修身為本，康德同樣是以個人成為道德存有來做為人的規定性之所在。此外，在至善的達成過程中，兩者也同樣訴諸政治共同體的概念。然而，在我們看來，儒家與康德在共同體的概念上，在有關至善的達成上，除了政治共同體外，其實也與倫理共同體的概念有所連

結。那麼這兩者在儒家與康德的思想中又是顯現出怎樣的一種關係？

#### 四、倫理共同體與政治共同體

首先，就康德來說，前面在論及康德至善的概念時曾指出，為了確保德福一致，上帝存在成為實踐理性的公設之一。儘管我們強調，在現實世界中做為至善實現的公設「上帝存在」將為一個政治體制所取代，一個普遍地法權所管理的公民社會，然而，誠如康德所強調，僅通過個人自己單獨來促進道德善的實現是不足的，還須把其他人也考慮進來。他說：

有理性的存在物的每個物種在客觀上，在理性的理念中，都注定要趨向一個共同的目的，即促進做為共同的善的一種至善。但是，由於道德上的至善並不能僅僅通過單個的人追求他自己在道德上的完善來實現，而是要求單個的人，為了這同一個目的聯合成為一個整體，成為一個具有善良意志的人們的體系。只有在這個體系中，並且憑藉這個體系的統一，道德上的至善才能實現。<sup>23</sup>

很明顯地，在實現道德完善化上，單憑個體自身的努力是不夠的，而是必須在某種社會性的體系中才能實現與維持這個道德完善狀態。那麼，這個社會性的組織或體系是一個怎樣的共同體？為什麼康德認為需要有一個這樣的社會組織？

康德強調具有良好道德意圖的人在其此生中必須在善的原則下與惡的原則進行對抗。因為當他處於其他人之中時，忌妒、統治欲、

---

<sup>23</sup> Kant, *La Religion dans les limites de la raison, Œuvres philosophiques*, t. III (Paris: Gallimard, 1986), p. 118; [德] 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（香港：漢語基督教文化研究所，1997年），頁98。

擁有欲以及其他相關的懷有敵意的性好，很容易對人造成影響，造成對彼此道德稟賦的破壞，而使彼此之間都變成惡。所以，康德認為建立一種聯合體，來防止惡建立善就成為必要。這是一個遵照道德法則，以道德法則的達成為目的的社會。一種由善的原則所統治的社會。康德說：「把人僅僅遵循德性法則的聯合稱作一個倫理的社會。」<sup>24</sup>就如同人群之間的戰爭狀態被稱為「律法的自然狀態」一樣，原本存在於每個人心中的善的原則受到惡的不斷侵襲的狀態則被康德稱為「倫理的自然狀態」。因此，在康德看來，走出倫理的自然狀態進入到倫理的共同體中，就成了人做為人類對其自己的義務。問題是這樣一種倫理的共同體如何可能？

如同律法或者說政治共同體一樣，一個倫理共同體的實現也有賴於所有的人都服從一個公共的立法。然而，兩者之間存在著一重大差異。在政治共同體中，立法者是由聯合在共同體下的人們來充當，換言之，是普遍的意志構成了合法的外在強制的基礎；而在倫理共同體中，人們本身並不能做為立法者。康德強調：「在一個這樣的共同體中，所有的法則本來都完全是旨在促進行動的道德性（這種道德性是某種內在的東西，因而不能從屬於人類的公共法則）」，<sup>25</sup>換言之，在此要求的並非是行為的合法性，而是人內在的道德性。如此一來，做為倫理共同體的立法者必定是不同於人的另一個存有者。其必須能夠透視每個人內在的意念，並且使得每一個人可以配享他的行為。這樣一個立法者當然就只能上帝。康德說：「一個倫理共同體只有作為一個遵循上帝的誡命的民族，即作為一種上帝的子民，並且是遵循德

---

<sup>24</sup> Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, pp. 113-114；〔德〕康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》，頁94。

<sup>25</sup> Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, p. 119；〔德〕康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》，頁99。

性法則的，才是可以思議的。」<sup>26</sup> 事實上，康德在《單純理性限度內的宗教》中推出上帝做為倫理共同體的立法者是有其文化與時代背景的，為的是從理性的、道德的角度推論出「教會」存在的理由。然而，就其有關倫理共同體與政治共同體之間關係的討論來說，儘管康德清楚地表明倫理共同體與政治共同體之間的差異，但在兩者的關係上他還是強調：「倫理的共同體可以處於一個政治的共同體中間，甚至由政治共同體的全體成員來構成（正如沒有政治的共同體做為基礎，倫理的共同體就根本不能為人們所實現一樣）。」<sup>27</sup> 這也就意味著，倫理共同體必須建立在政治共同體之上。儘管康德在《單純理性限度內的宗教》中並沒有對此進一步說明，然而，就如同其在《實用人類學》（*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*）中所強調的，「把人類善的素質人為地提高到其規定性的最終目的，它的最高程度就是公民狀態」，<sup>28</sup> 建立在公民憲法之上的政治共同體乃是倫理共同體得以實現的基礎。

其次，在有關儒家倫理共同體的理念上，我們可以從前面提及《大學》的目的在「明明德於天下」這一句來加以理解。「天下」的概念，是從「天」的思想出發所產生出來的，後來才進一步衍生出中國歷史上所謂的「天子」的思想。<sup>29</sup>「天下」的觀念常被與「四海之內」、「九州」等地理上的觀念連結在一起，不過在此我們可以把「明明德於天

<sup>26</sup> Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, p. 120; [德] 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》，頁 100。

<sup>27</sup> Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, p. 114; [德] 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》，頁 94。

<sup>28</sup> Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique, Œuvres philosophiques*, t. III (Paris: Gallimard, 1986), p. 1138; [德] 康德著，鄧曉芒譯，《實用人類學》（上海：上海人民出版社，2012 年），頁 207。

<sup>29</sup> 王柯指出：「從『天』的思想出發，產生『天下』的思想，最後再衍生出『天子』的思想，是先秦時代『天下思想』形成的三部曲。」王柯，《中國，從天下到民族國家》（臺北：政大出版社，2014 年），頁 5。

下」的「天下」直接理解為所有人、全人類。而當明德可以在所有人身上獲得彰明時，這時候的人即處在一種倫理共同體的狀態中。由於追求明明德於天下最終的狀態是所謂的「天下平」的狀態，因而，我們可以說倫理共同體的達成即是「天下平」，也是我們前面所提到的至善狀態。問題是這樣的「天下平」的狀態是一種怎樣的狀態？要如何達成？

倘若我們從「明明德」最終是從治國、平天下來說的話，很明顯地，《大學》所謂的「欲明明德於天下者」只能是君王。前面提到「明明德於天下」可以被視為是儒家的至善追求，而「古之欲明明德於天下者」透顯的便是明明德於天下是古代君王的終極目標，而「天下平」則是「明明德於天下」的達成狀態。《大學》強調這一至善的達成，對君王來說，首先必須從自身做起，彰明自身的「明德」，並且以此為本，推致到他人（家人），推致到人民百姓身上，使其也能明其「明德」，也就是所謂的「新民」。但最終則是希望推致到全天下的人，全人類都能彰明自身的「明德」，立起自身的道德人格。在具體的步驟上，就如同前面所言，平治天下的基礎，須先以國為對象，因為天下的組成，其根本在國，而國的組成根本在家，家的組成根本在個人。因此，君王如果想要開創一個天下太平的全人類道德整體的世界的話，那麼根本就在於其個人的修身。但是如果就治國、平天下做為其為政的手段與過程這點來說，君王最終的目的並非他個人，而是人民百姓、全人類。

對儒家的《大學》而言，至善做為有關人類存在的道德規定性的追求，訴求的是「天下平」的理想，一個天下人都明其明德的人類道德整體的完成。對於這樣一種至善的達成，儘管訴求的是君王，然而，並非因此就意味著人民百姓就只能被動地寄希望於賢明君王，由君王本身因其身修、家齊，而後把國治理得很好，就可以使得天下歸於太平了。事實上，人民百姓在此之上亦有其自身的主動性要求，因為「自



天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，其各自亦有其止於至善狀態的要求。「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信」，<sup>30</sup> 強調的便是從君、臣、子、父等自身而言，也有其各自止於其所是的至善狀態。換言之，「天下平」儘管必須仰賴一個賢明君主，然而其背後要求的則是人人都能致力於自身的明德，自身止於其所是的至善狀態。內聖外王既寄希望於君王，也立基在人民百姓身上。因此不僅是個人的「身修」是「明明德」，「明明德於天下」的「天下平」、「國治」與「家齊」亦是「明明德」。在這個意義上，所謂的「國治」、「天下平」所達成的不僅是一政治上的共同體，其同時亦是一道德上的共同體，一個倫理共同體。

## 五、《大學》與康德有關道德與政治關係的比較

儘管康德的至善概念所意指的善的完善與德福的一致，和《大學》的至善所強調的明明德於天下人是有所區別的，然而在以道德做為人之所為人的規定性所在，並且以至善的達成為其終極目的這點上兩者則是一致的。對於整體人類在朝向其道德規定性的完成上，兩者也都強調了道德與政治之間的密切關係。這方面的思想具體呈現在兩者有關「天下平」和「永久和平」與至善的關聯性上。在這樣的脈絡下，不論是《大學》或康德，在有關至善的追求上均是從個人進一步推到共同體的範圍中，因而也都觸及了「政治共同體」與「倫理共同體」的關係問題：《大學》從個人的「明明德」到「明明德於天下」，將至善的實現從個人的身上進一步連結到倫理共同體，並且呈現出倫理共同體的達成需要透過政治共同體（國家的歸治，以及國與國之間的太平）而實現這樣的思想；康德則是在至善須於現實世界中被實現出來

<sup>30</sup> [宋]朱熹，《大學章句》，《四書章句集註》，頁5。

的要求下，在防止人們彼此之間相互影響，造成對於善的稟賦的破壞上，強調人類結合成倫理共同體的重要性，並且指出倫理共同體是建立在政治共同體之上。畢竟，對他而言，人為地把善的稟賦提升到其最高的狀態是在一個實施公民憲法的政治共同體中。而且，如同我們前面所指出的，儒家與康德在道德與政治之間的關聯上，均不可能同意道德是為政治服務的。換言之，兩者的政治哲學均是以道德哲學為基礎。儒家的聖王可以看成是康德所推崇的「道德的政治家」。然而，儒家與康德儘管在至善的追求上，在有關道德與政治的關聯問題上，表現出相當程度上的一致性，但是如果我們更進一步在兩者之間做對比的話，我們將會發現兩者之間存有重大的差異。在此，將其差異整理說明如下：

### （一）政治共同體做為倫理共同體實現的基礎

儒家與康德都強調政治為道德服務。然而，在有關倫理共同體與政治共同體的相互關係上，兩者之間還是有所區別。前面提及，對康德而言，倫理共同體與政治共同體的立法者是不同的。政治共同體的立法者是人民，倫理共同體的立法者則只能是上帝。換言之，倫理共同體與政治共同體之間的界線是分明的。儘管康德強調透過一個普遍地管理法權的公民社會，可以將人的道德稟賦提升至最高的程度，但這將是一個無限地趨向於善的過程，而且在其中，個人道德的完善是有賴於整個人類道德稟賦的發展。但在這一點上，《大學》強調的則是道德與政治的合一，換言之，政治也是儒者道德實踐的一部分。除了個人的「明明德」外，與政治實現有關的「新民」與「天下平」本身亦是道德實踐本身。

## （二）倫理共同體與政治共同體的立法者與統治者

前面提到為免造成人們對彼此道德稟賦的破壞，而使彼此之間都變成惡，所以康德認為須建立一種倫理共同體，來防止惡。然而，做為這個倫理共同體的立法者卻是上帝。因此，康德強調沒有政治共同體，倫理共同體也無法實現，其原因就在於人若想往倫理共同體邁進的話，首先必須立基在某種政治共同體的基礎上。人在這一共同體中，將被教化、文明化，並且最終達到道德化。那麼這一共同體的立法者、統治者的問題該如何解決？政治共同體實現的可能是透過政治共同體中的所有人服從一個普遍有效的意志，使得每個人在這個意志底下都是自由的。換言之，是以社會契約的形式呈現出來的普遍同意來做為建立一部公民憲法的最高依據。康德強調只有在這樣一種契約的基礎上，一部公民的而且合乎法權的憲法才能在人與人之間成立，一個共同體才能建立起來。但是對《大學》而言，由於最終達成「天下平」的政治共同體也是至善實現的倫理共同體，因此，倫理共同體的統治者不需要如康德那樣訴諸上帝。聖王除了做為政治上的立法者與統治者外，做為儒家道德實踐的最高境界，其具體呈現的既是個體達到至善的可能性，也突出了人做為倫理共同體統治者的可能。

## （三）政治共同體的體制——共和制與君主制

康德強調：「只有一個道德的政治家才會想到共和制。」<sup>31</sup> 對他而言，透過一個普遍地管理法權的公民社會（共和制的公民社會）可以使得整個人類的社會有轉變成一個道德整體的可能。然而，在康德眼中，這樣的一個公民社會之所以可以促使人類善的素質被提升到最

<sup>31</sup> Kant, *Projet de paix perpétuelle, Œuvres philosophiques*, t. III (Paris: Gallimard, 1986), p. 373 ;  
〔德〕康德原著，李明輝譯注，《康德歷史哲學論文集》，頁 215。

高的程度，是因為其對治著人所具有的「非社會的社會性」。康德說：「自然為促成全部自然稟賦之發展所使用的手段是這些稟賦在社會中的對抗，但係就這種對抗最後成為一種合乎法則的社會秩序之原因而言。」<sup>32</sup> 換言之，使得人所具有的道德分辨的粗糙自然稟賦，可以逐漸變成確定的實踐原則的思想方式，並且最終使得整個社會轉變成一個道德整體之所以可能，是透過一種合乎社會秩序法則的對抗性，即康德所謂的「非社會的社會性」。相較於康德要求的是一種共和制的政府，一種普遍地管理法權的公民社會，儒家在至善的追求上強調的則是透過已成德的君王來領導、推動國家，最終達成一個天下平的人類整體狀態。《大學》主張人人皆可明其明德而達至至善，而且在政治上強調以明人民之明德的追求來做為政治權力的基礎，因而一個國的得治、一個美好的社會秩序，其基礎在家齊，在身修，更在明明德。事實上，面對政治上所謂的統治者的問題時，不同於康德強調的是服從於一個讓自己能夠自由的意志，換言之，是站在自律（自治）上來說的這樣一種觀點，儒家則主張統治者是對人民實施法制政令禮樂教化的人。這一教化的施行，乃是由近而遠，從家人再到一國之人。當然這個主人必須先從自身的身之修做起，然後家之齊，以及國之治。也就是《大學》所謂的「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其機如此。此謂一言僨事，一人定國。堯舜帥天下以仁，而民從之；桀紂帥天下以暴，而民從之」<sup>33</sup> 這是一種下對上的倣效關係。《大學》強調君王必須重視這一人性的事實，從自己做起，最終達致所有人均處在一種明其明德的至善狀態中。

<sup>32</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *Ceuvres philosophiques*, t.II (Paris: Gallimard, 1985), p. 192; [德] 康德原著，李明輝譯注，《康德歷史哲學論文集》，頁 9。

<sup>33</sup> [宋] 朱熹，《大學章句》，《四書章句集註》，頁 9。

## 六、結論

本文以《大學》做為先秦儒家道德政治思想的代表，將其和康德哲學中有關至善學說所透顯出的道德與政治之間的關聯性進行說明與比較。這一比較的目的，除了梳理兩者在道德與政治關聯性背後思想觀念的異同外，筆者也想透過這樣的比較來對儒家思想於現今政治思想上所具有的意義提供些許的反思。

自漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」後，在中國所開啟的兩千年左右的專制君主統治常常被歸結為是儒家思想所造成。清末民初面對現代化的要求，民主與科學成了當時中國救亡圖存的關鍵。自五四新文化運動開始，儒家等傳統思想被視為是造成中國落後西方的重要原因，因此，全盤西化的主張一時蔚為風潮。然而，一些傳統文化的捍衛者，譬如當代新儒家，在面對這樣的變局時，一方面承認由於缺乏西方近代的民主制度與科學，使得中國未能現代化；但另一方面也強調以儒家為主導的中國傳統文化中，民主與科學是其文化發展之「內在要求」，它們與中國文化的本質並不牴觸。因此，產生了當代新儒家與自由主義者之間有關儒家文化是否蘊含或者可以開出民主和科學思想的這一論辯。有關這一論辯的研究與討論已經太多了，所以筆者在此就不再詳述。然而，透過本文的研究，筆者嘗試在此提供有關儒家思想是否是專制思想的根源，以及其是否可以開出民主這些問題的另一個思考方向。

當代新儒家認為康德強調政治自由必須以道德自由為基礎的主張，與儒家的主張是一致的。有學者因此主張儒家的性善論可以開出自由民主，並且強調當代新儒家若要進一步發展其民主理論，可以從康德那裏擷取思想根源。從上述的討論中我們可以看到，就道德性善這一面向來說，在道德規定性的追求上，儒家的《大學》與康德均強調道德為目的，政治是手段。兩者一樣強調做為道德的政治家的要

求。因此，在有關儒家思想是否會產生專制思想這點上，我們可以這樣來理解。所謂的「罷黜百家，獨尊儒術」或者之後歷代號稱以儒家思想進行統治的王朝統治者，其實是把儒家道德政治的思想拿來為其政治目的而使用，換言之，此時以儒家思想進行統治的君王，已非儒家思想所要求的道德的政治家，而是康德所批評的政治的道德家。另外，有關儒家的性善思想是否可以開出民主這一問題，如同我們在前面所指出的，把人類善的素質提升到其最高狀態，在康德看來是在一種公民社會中，其可能性乃是透過一種合乎社會秩序法則的對抗性所達致。在此，政治是做為道德促進的手段。然而，如果轉到儒家來看的話，其有關至善的追求雖然也觸及到政治，但是此時的政治既是道德的手段，也是道德目的本身。因此，政治所觸及的人民對儒家來說也是道德目的本身。正是在此意義上，儒家並未在政治上發展出現代意義的民主主義，反而展現出被稱為民本主義的政治理想。儘管《大學》強調欲明明德於天下者的角色在「天下平」的追求中所具有的重要性，但這並非意味著天下是屬於此一欲明明德於天下者的，儒家所強調的天下非一人之天下，而是天下人的天下。而孟子所謂的「民為貴，社稷次之，君為輕」，<sup>34</sup> 我們可以從以上這樣的角度來加以解讀。

囿於篇幅，本文僅以至善概念作為儒家與康德有關道德與政治關係比較的中心觀念，並且主要侷限在《大學》這一文本做為儒家（先秦儒家）道德政治思想的代表。但這僅是一個初步的嘗試，一定有很多不足的地方。如何進一步梳理儒家的道德與政治的關聯，特別是兩漢之後，則有待日後更進一步的研究。

（責任校對：劉思妤）

---

<sup>34</sup> [宋]朱熹，《孟子集注·盡心下》，《四書章句集注》，頁367。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年，冊78。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年。

### 二、近人論著

- 王柯，《中國，從天下到民族國家》，臺北：政大出版社，2014年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：學生書局，1996年。
- 岑溢成，《大學義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1990年。
- 徐復觀，《學術與政治之間》，臺北：學生書局，1980年。
- 〔德〕康德著，李秋零譯，《康德著作全集》，北京：中國人民大學出版社，2010年。
- 〔德〕康德原著，李明輝譯注，《道德底形上學》，台北：聯經出版社，2015年。
- \_\_\_\_\_，《康德歷史哲學論文集》，臺北：聯經出版社，2002年。
- 〔德〕康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》，香港：漢語基督教文化研究所，1997年。
- 〔德〕康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校，《判斷力批判》，北京：人民出版社，2002年。
- \_\_\_\_\_，《實踐理性批判》，北京：人民出版社，2003年。
- 〔德〕伊曼努爾·康德著，鄧曉芒譯，《實用人類學》，上海：上海人民出版社，2012年。

- Andrew Reath. "Two Conceptions of the Highest Good in Kant," in Ruth F. Chadwick, ed., *Immanuel Kant Critical Assessments*, vol. III. New York: Routledge, 1992, pp. 215-242.
- J. R. Silber. "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent," *The Philosophical Review*, 68.4. Durham: Duke University Press, 1959, pp. 469-492.
- Kant. *Critique de la raison pratique, Œuvres philosophiques*, t. II. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la faculté de juger, Œuvres philosophiques*, t. II. Paris: Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Projet de paix perpétuelle, Œuvres philosophiques*, t. III. Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Métaphysique des mœurs, Œuvres philosophiques*, t. III. Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La Religion dans les limites de la raison, Œuvres philosophiques*, t. III. Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Anthropologie du point de vue pragmatique, Œuvres philosophiques*, t. III. Paris: Gallimard, 1986.
- Laurant Gallois. *Le souverain bien chez Kant*. Paris: Vrin, 2008.
- Yirmiyahu Yovel. *Kant et la philosophie de l'histoire*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.



## **The Pursuit of the Highest Good – A Comparison of the Relation between Morality and Politics in the *Daxue* and Kant’s Philosophy**

Wen-Pin Chiang\*

### **Abstract**

Fundamentally, Confucians and Kant both emphasized that morality was a definitive property of mankind. From a certain perspective, both also asserted a close relation between morality and politics in terms of humanity’s achievement of its moral destiny. This relation is concretely presented in the connection posited between Kant’s “perpetual peace,” the *Daxue*’s 大學 “peace under heaven” and the highest good. As for the relationship between morality and politics, neither Confucians nor Kant could countenance the claim that morality served politics. Put differently, both political philosophies were based in moral philosophy. In this paper, we take the *Daxue* as representative of the moral political thought of Pre-Qin Confucianism and compare it to the relationship between politics and morality in Kant’s doctrine of the highest good. The purpose of this comparison is not only to provide some insight into the meaning of Confucianism in contemporary political thought, but also to sort out the similarities and differences in the concepts informing morality and

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

politics in Confucianism and Kantian philosophy.

**Key words:** the highest good, perpetual peace, Confucianism, Kant,  
moral politicians